

لوك فيري.. نحو مبدأ جديد للأخلاق والمعنى

رضا حسن الغرابي

(كان القرن العشرون قد بدأ بإعلان "موت الفلسفة" وقد انتهى بالتحقق من "عودتها". مع التراجع، كان تشخيص الوفاة مبكرا؛ ذلك أنّه ما دام الانسان سيتساءل عن قدره ووجهته فإن الفلسفة ستجد مكانها في الفكر الإنساني ... الفلسفة أبدية وخالدة، لكن الفلسفات بنات عصرهن. فقد انطرحت دائما المسائل المتعلقة بالمعرفة والحقيقة والعمل والأخلاق والسياسة وفن العيش الخ، لكنها تتخذ في عصرنا وجها محدّدا بدقة) (1)

هدف هذه المقالة هو إثارة النقاش حول موضوع الأخلاق في العصر الجديد، الذي يمثّل أحد الموضوعات الكبرى التي تشغل بال الفلاسفة المعاصرين، من خلال عرض الرؤية الفلسفية للفيلسوف الفرنسي المعاصر " لوك فيري "، التي يقدم لنا فيها " الحب " على أنّه المبدأ الجديد للأخلاق والمعنى، والتي هي واحدة من النظرات والرؤى المتعددة في هذا المجال: (" مبدأ المسؤولية " لهانس جوناس، " اخلاق التواصل " لكارل أوتو آبل وجورجن هابرماس، " أخلاق الكمون " لروبير مسراحي ومارسيل كونش وأندريه كومت سبونفيل، " دوائر العدالة " لمايكل والرز، ...، الخ).

في كل فلسفة حق، أو كما يقول " جان فال ": " ليس ثمة رأي لا يوجد فيه شيء من الثراء ". (2) وهكذا هو حال الرؤية الأخلاقية لـ " فيري ": فعلى الرغم من أنّها تنتمي إلى ما يُطلق عليه حاليا " مذاهب أخلاق المحايثة " الحريصة على البقاء في ميدان عالمنا ذاته، والرافضة لكل ما يتعالى عليه، وهو أمر لا يستقيم مع ما نعتقد به كمسلمين، لا تخلو هذه الرؤية – فيما نرى – من العديد من الأفكار المفيدة كما هو الحال في تأكيدها على " الحاجة الفطرية للتعالي " والتدليل عليها، وكذلك في تأكيدها على " أهمية الدين ودوره في بناء الأخلاق " وأيضا في افكارها التي تكشف عن " تناقضات التفكيك " وترفض " التنازل لصالح العدمية ".

فيما يأتي من النقاط عرض مختصر لفلسفة الأخلاق والمعنى عند " فيري ":

1 – تأتي محاولة " فيري " مع العديد من المحاولات الأخرى في سياق ما يشار إليه على أنّه عودة للفلسفة الأخلاقية، بعد أن كان هجرها قسم كبير من المفكرين في فترة ما بين الحربين العالميتين. (3) إذ (تود نهاية هذا القرن، ليس دون تباه أحيانا، أن تتعين تحت الرعاية الملاطفة لـ " عودة الأخلاقية "، وكما بتناقض غريب مع الجو السائد فإن خطاب القيم يُعلن عن نفسه في كل مكان: في انبعاث المنظمات الإحسانية، في المعارك ضد العنصرية والإقصاء، في متطلبات أدبيات أكثر صرامة بالنسبة لوسائل الاعلام والاتصال، في تخليق الحياة الاقتصادية والسياسية، في الانشغال بالبيئة، في صعود سلطة القضاة، في الأخلاقية البيولوجية، في الصراع من أجل حماية الأقليات ضد التحرش الجنسي ... إنّ اللائحة لا تنتهي عن هذه الأوامر المطلقة الجديدة التي قد يمكنها فيما يبدو أن تجعل فكرة انشغال جديد ومعمم من أجل الخير مقبولة). (4) كل شيء اليوم يبدو أنّه يُعلن العودة للفلسفة الأخلاقية النظرية، كل شيء يجري كما لو أنّ السنوات الراهنة كانت سني تجدّد أخلاقي [أو كما يعبّر " فيري ": كل شيء يتم كما لوكان الشعور بالمقدس رغم " موت الله " لا يزال قائما. (5)]، أجل إنّ الأخلاق النظرية تحتل " المنزلة الأولى " على مستوى الفكر العالمي، وإنّ الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نموا لا محدودا. (6)

2 – لم ينتج انبعاث الفلسفة الأخلاقية من عودة النظام الأخلاقي بل نتج عن ظواهر اجتماعية أخرى كثيرة، مثل: إفلاس المعنى، غروب شمس الأيديولوجيات والمثاليات، الوعي بالمشاكل التي ولّدّها تزايد السيطرة على الطبيعة، ظهور تقانات جديدة محدِثة زيادة قاسية في قدرات الانسان، فقدان الثقة في أفق العلم، زوال حظوة السياسي وازدهار الفردانية، التقلبات التي شهدتها العائلة، حق التدخل في البلدان التي تعيش حروبا أهلية، الانجاب الصناعي، التعديلات الجينية، الدفاع عن البيئة و... الخ

يقول " فيري " في بيان العوامل التي أدت إلى انبعاث فلسفة الأخلاق ما نصه: (إنّ الفلسفة تولّد اهتماما متزايدا، وربما الأمل في العثور على علامات ومعنى لوجودنا، وذلك في عالم متأزم حيث يبدو أن منطق المنافسة الخاص بالعولمة ينتشر على نحو أعمى، دون أن يستطيع أحد تغيير مساره، لا رؤساء أقوى الدول ولا أرباب الشركات المتعددة الجنسيات. فالرغبة في الافلات من هذا الاحساس بضياع مصيرنا من أيدينا تتعاظم بقدر ما أنّ المثل التقليدية والسير الكبرى – الروحية والوطنية أو الثورية – التي كانت تستلهم لتوجيه حياتنا افتقدت على نحو واسع قوتها في الاقناع حيال واقع لم يعد لها تقريبا أي نفوذ عليه. ومنذ اللحظة التي لم نعد فيها نؤمن بتلك المثل والسير إيمانا كافيا، فإنه لم يبق لنا من اختيار سوى البحث عن سبيل للنجاة، اللهم إلا إذا انسقنا راضين بنوع من الغيظ المتسم بالحنين. ترى ما الذي يجعل الحياة في أعيننا تستحق أن تعاش رغما عن الموت، ويبرّر أن نصرف فيها أهم جهودنا؟ لا عجب البتة إنّ كان هذا السياق يساعد على بروز قدر جديد من من الاهتمام بالفكر الفلسفي ... الذي ثبُت أننا ما نزال بحاجة إليه لإضفاء معنى على حياتنا؛ فالعلم – رغم خصوبته – لا يخبرنا أي ضرب من الحقيقة نستطيع بلوغه، ولا يكفي لإضفاء مشروعية على قيمنا الأخلاقية، بل لا يروي تعطشنا إلى الظفر بإجابة عن تساؤلاتنا عما ينبغي أن تكون عليه حياتنا، حياة طيبة لنا نحن البشر الفانون، حياة كفيلة بإنقاذ وجودنا من السخف الذي به يتهددنا قصر وجودنا وجوازه (فضلا عن انّه هو نفسه أصبح موضع تهديد؛ فالعلم لأول مرة في تاريخه، يقدّم للجنس البشري وسائل دماره بالذات، وهذا يصدق بالطبع ليس على الأخطار الحاصلة داخل

المجتمعات الحديثة جراء الاستعمال الصناعي للتكنولوجيات الجديدة، ولكن على الأخطار الناجمة عن استعمالها من قبل الإرهابيين). والإجابة عن هذا التحدي بالوسائل الانسانية الصرف التي يوفرها التفكير العقلي إنما هي تحديدأ موضوع الفلسفة الأقصى). (7)

ومما تجدر الإشارة إليه أنّه على الرغم من أنّ العديد من الظواهر الاجتماعية التي أدت إلى إنبعاث فلسفة الأخلاق في الغرب، هي ظواهر عالمية لا تنحصر تأثيراتها على المجتمعات الغربية فقط، بل تمتد إلى المجتمعات الأخرى، نرى أنّ " فلسفة الأخلاق " غير مطروحة بالشكل المطلوب في أجواء المثقفين في المجتمعات الإسلامية.

يُرجع البعض سبب ذلك إلى أنّ أفراد المجتمعات الإسلامية، سواء على مستوى عامة الناس أو على مستوى النخبة من أهل الفكر والثقافة، يعيشون أمرا موهوما وهو أنّنا نملك قيما أخلاقية عالمية، وبالتالي لا حاجة بنا إلى البحث في العلوم الأخلاقية، نحن نشعر دائما أنّنا بحاجة إلى طرح مسائل اقتصادية، ونشعر أنّنا بحاجة إلى طرح بحوث سياسية؛ لأننا نتصور أنّنا متخلفون واقعا في الجانب الاقتصادي والسياسي، ولكننا لا نشعر أبدا أنّنا متخلفون أيضا في الجانب الأخلاقي. وبما أنّنا لا نشعر بهذا الشعور فالمسائل الاقتصادية والسياسية ستتصدر سلّم الأولوية في دراساتنا. وأما المسائل الأخلاقية فتأتي بالدرجة الثانية على مستوى الأولويات، في حين أنّ الإنحطاط الأخلاقي والتخلف المعنوي ليسا بأقل من التخلف السياسي أو الاقتصادي في مجتمعاتنا. (8)

لا أعلم حقا لِم يربط الكلام السابق بين تراجع البحث في الفلسفة الأخلاقية – والذي هو على الدوام بحث نخبوي – وبين ما يعتقده عامة الناس؟ فمن الناحية المعرفية لا يرتبط البحث الفلسفي لا من بعيد ولا من قريب بمعتقدات عامة الناس، فلهذا البحث أصول ومصادر ليس منها، بالتأكيد، هذه المعتقدات، اللهم إلا ما كان منها على مستوى البداهة. نعم، من نواحي أخرى غير معرفية، إذا كان ذلك هو المقصود، ربما يكون لما يعتقده الناس تأثير على البحث الفلسفي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: حتى لو كانت جميع النخب الفكرية تؤمن بأنّنا نمتلك قيما كونية، فإنّ ذلك لا يبرّر غياب فلسفة الأخلاق عن أجواء هذه النخب. نعم قد يبرّر ذلك غيابها عن أجواء النخب التي لا تؤمن بالفلسفة. ولكن ماذا عن النخب الفلسفية، التي تؤمن بأهمية الفلسفة ودورها الإيجابي، والتي من طبيعتها أنّها لا تؤمن بشيء من خارج الفلسفة من دون أن تدعّم إيمانها بذلك الشيء من خلال الفلسفة؟ لماذا لا تظهر فلسفة الأخلاق، بالشكل المناسب، في أجواء هذه النخب؟

ما نراه: هناك العديد من الأسباب، لا يسعنا المجال لبحثها هنا، تقف وراء جمود التفكير الفلسفي بشكل عام في مجتمعاتنا الإسلامية: إنّ جميع البحوث الفلسفية ليست متداولة في محافلنا الفكرية بشكل عميق، وهذا الأمر لا يختص بـ " فلسفة الأخلاق "، فكما لا توجد دراسات وبحوث عميقة ترتبط بـ " فلسفة الأخلاق " فكذلك لا توجد مثل هذه الدراسات العميقة في مجال " فلسفة الذهن "، " المعرفة "، " فلسفة علم المعرفة "، " فلسفة العلم "، " فلسفة الفن "، " فلسفة المنطق "، فهذه البحوث والدراسات تكاد تنعدم في مجمل أوساطنا العلمية. (9)

3 – تشير " جاكلين روس " في مدخل كتابها " الفكر الأخلاقي المعاصر إلى " مفارقة أولية "، تتمثل في أنّ الأخلاق النظرية المعاصرة ضرورية وإشكالية: (إنّه مطلب أحجية: فعندما يكبر طلب الأخلاق النظرية، وعندما تتكاثر النظرات الأخلاقية والأوامر العتيدة من كل جانب،

وفي كل مجال، لا يستطيع المراقب الفطن، إلا أن يشير، مع ذلك، إلى المفارقة التي تلازم مجتمعاتنا، مجتمعات " ما بعد الحداثة " (تلك التي تفرغ المسارد الشمولية الكبرى). إنّ الأخلاق النظرية، وهي محل طلب في كل مكان، تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي أساسها ومسوغها. بل إنّها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه. فمن " كارل – أوتو آبل " إلى " بول ريكور "، ثمة مفارقة يُعنى بها عدد جم من المفكرين: إنّ زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا، مع ذلك، في ظل أخلاق نظرية إشكالية في الغالب ... والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كنا من جهة أولى بحاجة إلى أخلاق نظرية، ومن جهة أخرى، تبدو مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة، تبدو أحيانا أنّها مهمة يائسة، وأنّ المعايير الأصلية ترتسم في الأفق بعسر. فكيف، من ناحية أخرى، يمكن أن يكون الأمر على غير هذا المنوال؟ إنّ مهمة التأسيس تبدو بطبعها ذاته أقسى غرض لعصرنا. فإذا كان التأسيس يعني أن نجلب للأشياء المعطاة هنا – الآن مبدأ معقولية، ومسوغا، تحديدا، بصورة صحيحة أو كلية، للحقل النظري أو العملي، فكيف ننهض بمثل هذا المشروع ، وكيف نرقى لنبلغ فكر التأسيس الأخلاقي النظري؟) (10)

لقد أِشار " فيري " إلى " الثغرة الفاغرة بين الطلب الأخلاقي النظري والعمل التأسيسي "، وحاول علاجها، وتقليص المسافة بين الحاجة والبناء المبتغى من خلال " تفكيك التفكيك " وفضح مساوئه؛ لأنّه يعتقد إنّ التفكيك هو المسؤول الأول عن هذا الوضع. ولذلك ولكي تسير الأمور على غير هذا المنوال، كان لا بد من تجاوز التفكيك، أو بمعنى أدق كان لا بد من تجاوز مساوئ التفكيك، دون التضحية بمكتسباته. سيتبين لنا مما سيأتي لاحقا: كيف أن " فيري " وإن كان لا يُنكر أنّ تفكيك معبودات علم ما وراء الطبيعة كشف من الأشياء ما لا يمكننا عدم أخذها في الحسبان. بحيث لا يبدو لنا، ولا من الممكن ولا من المرغوب فيه، أن نعود إلى الوراء: " لا يمكننا التفكير في ما بعد التفكيك كما كنا نفكر قبله ". إلا أنّه مع ذلك يرى أنّ ثمة مخاطرة كبيرة تكمن في متابعة التفكيك وعدم تجاوزه.

السؤال الذي يمكن أن يثار هنا هو الآتي: إذا كان يصدق على " الأخلاق النظرية المعاصرة " في الغرب إنّها ضرورية وإشكالية في نفس الوقت. فهل إذا صدق على " الأخلاق النظرية المعاصرة " في مجتمعاتنا الإسلامية، على الأقل من وجهة نظر النخب الفلسفية، أنّها ضرورية، سيصدق عليها أيضا أنّها إشكالية؟ هل ستبدو لنخبنا الفلسفية أنّ مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية هي مهمة يائسة؟

ما يمكن قوله هنا: إنّ مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية ستبدو للنخب الفلسفية في مجتمعاتنا الإسلامية أكثر يسرا مما هي عليه لدى النخب الفلسفية في الغرب. ذلك أنّ معظم النخب الفلسفية في المجتمعات الإسلامية لا تعيش أزمات نفسية وعقد فكرية في مسألة " المقدس "، فما دام يمكنها من الناحية المعرفية إدراج " المقدس " أو أيّ مفهوم له علاقة به " في أطروحاتها الفكرية، طالما كان ذلك من طريق الاستدلال العقلي الحر، فإنّها لن تتحاشى التصريح بذلك والانتصار له، وبهذا فإنّها لن تعاني أزمة في الأخلاق النظرية أو قل أنّها لن تعيش في " الفراغ الأخلاقي النظري "؛ إنّها لا تحصر نفسها في مساحة ضيقة. أما النخب الفلسفية في الغرب فإنّها وإن كانت تعلم أنّها يمكنها من الناحية المعرفية إدراج " المقدس " وكل ما له علاقة به في إطروحاتها إلا أنّ قليلا من تلك النخب سيجازف بإعلان ذلك والدفاع عنه، ذلك أنّها تعلم أنّ ذلك سيكون مدعاة للسخرية. هذه هي الأجواء التي تحيط بالنخب الفلسفية في الغرب، إنّها أجواء " التفكيك ": فـ (منذ نيتشة وحتى الفلاسفة الفرنسيين في

الستينات من القرن العشرين، كانت الفلسفة معظمها تفكيكا للفلسفة المثالية الألمانية وللفلسفة الذاتية كما وضعها " ديكارت " وطوّرها فيما بعد " لا يبنيز " و" هيجل " وربما " ماركس ". إنّها إعادة نظر في الطابع الديني للأنساق الكبرى، لكل ما يسمى " الأوهام الميتافيزيقية "). (11) لقد بات (الفكر الغربي يغرق في العدمية، التي تعني، بوجه الدقة، إنّ كل المرجعيات أو معايير الإلزام تتبدد، وإنّ القيم العليا تخسر قيمتها. العدمية تدل على الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله والمثل فوق الحسية. ومن هذه العدمية يتولد " الفراغ الأخلاقي النظري " ... إنّ الأخلاق النظرية في الغرب تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث منطلق ممارستها ذاته. فالأمر الأساسي (الأسس) يعوزها اليوم. (12)

4 – رغم نقده للتفكيك، يقدّم لنا " فيري " فلسفته على أنّها تمتثل للمعايير التي تواضع الفكر الغربي الحديث على مراعاتها: على الفلسفة أن تصل إلى غاياتها من خلال استقلالية العقل وحدة الوعي، بالوسائل المتاحة وحدها – إن صح القول – وبفضل القدرات وحدها التي يمتلكها الكائن البشري بنفسه. (13) إنّ الحضارة الأوربية - بحسب " فيري " –: هي بؤرة تنصهر فيها ثقافة هائلة، قائمة على الاستقلالية، ستطبع العلوم والفنون والفلسفة، وكذلك السياسة والعادات: إنّها ستتحرر تدريجيا من كل الصيغ التقليدية والدغمائية التي يتخذها التعالي. وبهذا تتوفر الحضارة الغربية على ما هو فريد وريادي ورائع. (14)

وفي وصف جوابه الفلسفي عن سؤال الأخلاق والمعنى، يقول " فيري ": يفتح لنا الحب على كل حال تجربة ما نسميه مع " هوسرل ": " التعالي في محايثة الحياة ": أي أنّه يعطي بعدا مقدسا للمعيش ذاته، دون التردي مع ذلك في الأوهام الميتافيزيقية التقليدية التي فضحتها فلسفات التفكيك. (15) فهو جواب قادر في آن واحد على الاحتفاظ بمكتسبات التفكيك وتجاوز تناقضاته (16) بمعنى آخر: يبيّن " فيري ": إنّ جوابه الفلسفي وإن كان قد تجاوز " التفكيك " الذي يقف بالضد من كل أنواع التعالي والتقديس إلا أنّ ذلك لم يكن على حساب الامتثال لمعايير الفكر الغربي الحديث الملتزم بالاستدلال العقلي والمتحرّر من كل الصيغ الدغمائية التي يتخذها التعالي.

5 – تنتمي الرؤية الأخلاقية لـ " فيري "، والتي ترتكز في الأساس على مفهوم " التعالي في المحايثة " إلى ما يطلق عليه اليوم: " مذاهب أخلاق المحايثة "، التي تدل على طائفة من النظريات القيمية المعقلنة، على مذاهب ما وراء الأخلاق، الحريصة على البقاء في ميدان عالمنا ذاته. وعندئذ تجد القيم أنّها مؤكدة، لا بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي، وليس من بعض " ما وراء العالم "، بل في قلب ما هو معطى لنا هنا الآن. (17)

إنّ " التعالي في المحايثة " – بحسب فيري – لون من التعالي يختلف عن التعالي الذي كان القدماء يسخرونه لوصف " الكوسموس " أي الكون، (إذ أنّ الالهي عند اليونانيين، باختلافه عن إله المسيحيين، ليس كائنا من خارج العالم، بل هو إذا جاز القول تنظيمه بالذات بما أنه كامل. إنّ كلمة " سام " تُفهم هنا بالنسبة للانسانية. إنّها تدل على واقع يتجاوز البشر دون أن يكون في مكان خارج العالم. إنّ السمو ليس في السماء بل فوق الأرض). وهو يختلف أيضا عن مفهوم التعالي الذي ينطبق على إله الديانات التوحيدية الكبيرة (إذ إنّه يشير ببساطة إلى واقع أنّ " الكائن الأسمى " قائم، بعكس الإلهي عند اليونانيين، أبعد من العالم المخلوق من قِبَله، أي أنّه في ذات الوقت خارجي ومتفوق بالنسبة للخليقة جمعاء. الأمر هنا يتعلق بسمو لا يحدد مكانه بالنسبة للانسانية فقط، مثلما هو الحال عند اليونانيين، بل أيضا بالنسبة للعالم

نفسه باعتباره مخلوقا يخضع وجوده لكائن خارجي بالنسبة له). إنّ " التعالي في المحايثة " ليس معبودا جديدا أو اختراعا من علماء ما وراء الطبيعة أو من المؤمنين، وهو ليس خرافة " أبعد من " ما قد يستخدم للحط من من قدر الواقع باسم المثال، بل إنّه فعل وإثبات فعل وبعد لا شك فيه من الوجود الانساني المدون في قلب الواقع نفسه. إنّه تعال يظهر في داخلي في فكري وفي احساسي، وبرغم تموضعه في ذاتي (محايثة أو ملازمة) كل شيء يحدث وكأنه يفرض نفسه على ذاتيتي أو كأنّه قادم من مكان آخر. من أجل هذا، لا يمكن لهذا التعالي أن يسقط تحت ضربات الانتقادات الكلاسيكية الصادرة ضد المعبودات من قبل الماديين أو من مختلف دعاة التفكيك، إنّه بهذا المعنى ليس ما ورائيا، بل " ما بعد نيتشويا ". وببساطة أكبر – كما يعبّر " فيري " -: نحن لا نخترع لا حقائق رياضية، ولا جمال مؤلف ما ولا ضرورات أخلاقية، وكما يقال، " إنّنا نقع في الحب " أكثر من أن نقرّر ذلك بخيار متعمد. إنّ سمو القيم في هذا المعنى، واقعي جدا، لكنه معطى في هذه المرة في تجربة محسوسة جدا وليس في خرافة ما ورائية أو على شكل معبود كـ " الله " أو " الجنة " أو " الجمهورية " أو " الاشتراكية "، الخ. إنّ بإمكاننا أن نجعل منه " ظواهرية "، أي وصفا بسيطا ينطلق من الشعور الملّح بضرورة ما، ومن وعي استحالة التفكير أو الإحساس بشكل مغاير: إنّ " 2 + 2 = 4 "، وهذا ليس مسألة ذوق أو اختيار ذاتي، إنّه مفروض عليّ وكأنّه آت من الخارج، بيد أنّ هذا السمو حاضر في داخلي حتى يكاد أن يكون ملموسا. إنّ القيم الأخلاقية من وجهة النظر هذه، وببساطة، ليست مفروضة علينا باسم حجج سلطوية ولا مستنتجة من خرافة ما ورائية أو دينية ما. طبعا، إنّنا نكتشف ولا نخترع حقيقة اختراع رياضي كما أنّنا لا نخترع جمال المحيط أو شرعية حقوق الإنسان. ورغم ذلك، فإنّ هذا ينكشف في داخلنا وليس في أيّ مكان آخر. إذ لم تعد هناك سماءُ أفكار ما ورائية ولم يعد هناك إله، أو على الأقل، لم نعد ملزمين بالإيمان به لكي نقبل فكرة وجودنا أمام قيم تتجاوزنا رغم أنّها غير مرئية في أيّ مكان غير أعماق وعيي الذاتي. (18)

6 – الحاجة إلى (المتعالي) هي الحاجة التي جبل عليها الشعور الانساني الأكثر عمقا. (19) ولهذا – والتعبير لأريك فروم –: تجد أنّ الانسان الذي يحاول أن يعيش دون اعتقاد (لايربط فروم الاعتقاد بدين معين ولا بفكرة إله محدد بقدر ما يعتبره خاصية إنسانية جد مهمة، يمكن أن تتمظهر في أشكال أخرى) يصبح عقيما، دون أمل وخائفا في عمق وجوده. (20) يؤكد " فيري " هذا المعنى باستمرار، وهو يشير إلى أن هذه الحاجة المتجذرة في الانسان هي التي تدفعه باستمرار إلى أن يسدها بأشكال مختلفة، وإذا كنا في الوقت الحاضر نرى أنّ تلك الأشكال مبتذلة، فهذا لا يلغي أنّ الحاجة إلى التعالي ما زالت قائمة. يتساءل " فيري ": (هل يمكن لأخلاقياتنا الخالية من كل تعال أن تعوض هذا الاختفاء للالهي؟ وهل ينبغي لها أن تفعل ذلك؟ وهل يمكن لحجب الحكمة القديمة أن يكون أساسيا إلى درجة أنّ المسألة الجوهرية المتعلقة بمعنى الحياة قد صارت ببساطة لاغية وغير ذات موضوع؟ وهل لا خيار لنا حقيقة إلا بين أديان مكونة والعلاجات النفسية؟ أو الشجاعة بالنسبة لمن يرفض هذه وتلك؟ فالأولى تقدم خدماتها عن طيب خاطر، وتعود، كما على طريقة التهريب، بمناسبة أدنى حداد. أما الثانية، فهي تبيع لنا مساعيها الحميدة وتعلمنا كيف نتقنه في ستة مراحل وبمساعدة العقاقير المحركة. فهل لا فائدة في أمل التركيز على نمط آخر تحت طلب المعنى الذي يفرض نفسه علينا في هذه اللحظات المقدسة؟ إنّه قد يكون من الأفضل، على الأقل، التأكد من ذلك بأنفسنا بدل الهرب من التساؤلات التي تلاحقنا، سيما وأنّ حياتنا العاطفية قد سارت منذ ما يقرب من القرنين من الزمان في اتجاه طائش). (21)

يبين لنا " فيري ": إنّ الحاجة إلى التعالي هي التي تفسر لنا كيف أن عشرات، بل مئات الملايين من الناس قد اعتنقوا الماركسية بكل قواهم، فلقد كانت الماركسية حتى في صيغها الأكثر دنيوية تتضمن فكرة " ما وراء " للحياة الحاضرة، بل أكثر من ذلك، كانت تتصور هذا الماوراء بكيفية لاهوتية ... لقد كانت تمنح دلالة شاملة لمشروع نضالي يقوم على التضحية بالذات باسم قضية، إذا كان من المفروض أنّها مادية، فإنّها مع ذلك متعالية. ورغم إلحاد مبدئي فلقد عرفت الماركسية كيف تمفصل هذا التعالي المطلق للمثل الأعلى على المحايثة الجذرية للدنيوي، فالمناضل كان يعمل من أجل المستقبل، من أجل الأجيال المقبلة، من أجل مجئ المجتمع الكامل، الجنة الأرضية، ولكن هذا التطلع إلى الماوراء كان يتجسد في سلسلة الممارسات الملموسة التي كانت تزعم منح دلالة معينة لأدنى تفاصيل الحياة الأرضية. (22)

7 – هل ثمة حدود واضحة المعالم يمكن ترسيمها بين فلسفتي الأخلاق والمعنى؟

يشدّد " فيري " على أنّ وظيفة الحياة الأخلاقية تنحصر في توفير قواعد تجعل العلاقات الانسانية ممكنة، مدنية ومسالمة. ولا علاقة لها بما يثوي حقا في في صميم المعنى الذي نضفيه على حياتنا، والذي يندرج تحت دائرة القيم الروحية. ومن هنا هو يوصي بضرورة عدم الخلط بين ما ينتمي إلى دائرة القيم الروحية، وما ينتمي إلى دائرة القيم الاخلاقية. يحاجج " فيري " كالآتي: لنفترض أننا نعيش حياة أخلاقية: لا حروب، ولا جرائم قتل، ولا أشكال من الإبادة الجماعية، ولا خوف من وقائع الاغتصاب والسرقة، فيُستغنى عن الجيوش وعن فرق الأمن والسجون ، ومن المحتمل أن يُقضى على اللا مساواة الاجتماعية، أو على الأقل على أكثرها فظاعة . هنا بالذات ستدركون في الحين الفارق بين القيم الاخلاقية والقيم الروحية. فحتى مع تحول هذا الافتراض الاسطوري إلى واقع، فإنّه سوف يصيبكم الهرم، وتفنون لا محالة، ولن يحول ذلك أيضا بينكم وبين معاناة محنة الحداد المرعبة أثر وفاة أحد الأحباء أو فراق شخص عزيز عليكم. فلو شهدت البشرية تحولا خارقا للعادة نتيجة هذا " السحر الأخلاقي " لما منع ذلك في شيء وفاة من نحبهم، ولما دفع عنا الموت، ولا قصص الحب ذات النهاية البائسة، ولما حال ببساطة بيننا وبين القلق الناجم عن حياة يومية في غاية الرتابة. وتلك موضوعات مفعمة مع ذلك بقدر هائل من الانفعالات والقيم. إنّ هذه القيم بعينها – يقول " فيري " –: هي التي أنعتها بـ " الروحية " أو " الوجودية " لأنّها تمس مباشرة مسألة الحياة الطيبة بالنسبة للبشر الفانين. ومن هنا يتبين أنّ الحب ينتمي إلى دائرة " القيم الروحية". (23)

ما يعدّه " فيري " تمييزا بين دائرتي القيم الأخلاقية والقيم الروحية. يراه آخرون تمييزا بين دائرتين من القيم الأخلاقية، فليس ثمة شيء مما ينتمي إلى دائرة القيم الروحية بخارج عن القيم الأخلاقية. وغاية ما في الأمر: إنّ للحياة الأخلاقية ثلاث وظائف وبإمكانها أن تتوافر على ثلاثة أنواع من النتائج والمعطيات: أولها: توفير الغايات الاجتماعية، ومنها (النظم، الأمن، الرفاه، العدالة، الحرية). وثانيها: توفير الغايات النفسانية، ومنها (السكينة، البهجة، رضا الباطن، إيجاد معنى للحياة). وثالثها: إيجاد تحول روحي لدى الانسان. وهؤلاء يشككون في إمكانية أن تتحقق الغايات الاجتماعية لمن يعيش الحياة الأخلاقية، بدون أن يكون لذلك أي أثر في توافره على الغايات النفسانية، وبالتالي إيجاد تحول روحاني لديه. (24)

ويبدو لنا عند التأمل في ما كتب في فلسفتي الأخلاق والمعنى، ومنها ما كتبه " فيري " نفسه، أنّ هاتين الفلسفتين متداخلتان إلى حد، يكون معه، من المتعذر حقا ترسيم حدود واضحة المعالم بينهما.

8 – ما الغاية من الفلسفة؟ وما هو موضع " الأخلاق " و" المعنى " من تلك الغاية؟

لم يكن " فيري " مقتنعا بالرؤية التي تذهب إلى أنّ نظرة في آفاق تاريخ الفكر الفلسفي تسمح بالتعرّف على ثلاث " وضعيات أو مواقف " تعايشت دائما على مرّ الزمن (تنظر الأولى إلى الفلسفة على أنّها " تفكير نقدي "، وتعزو لها الثانية " طموح إيجاد الحقيقة النهائية "، أما الثالثة " فترى أنّ هدف الفلسفة هو تعليم كيفية العيش الحسن ")؛ فليس هناك سوى وضعية قصوى للفلسفة على مر التاريخ، رغم الاختلافات الظاهرية بين الفلسفات المختلفة. ترى ما الحياة الطيبة بالنسبة إلى بني الانسان المعرضين للفناء؟ تلك هي المسألة القصوى في كل الفلسفات الكبرى؛ إذ ولا واحدة منها غضّت الطرف عن هذه المسألة، وهي جميعا قدمت أجوبة كبرى وقوية. (25)

يبيّن " فيري " بهذا الصدد: (لتبديد سوء فهم محتمل، نقول: تنقسم الفلسفة بكل بداهة إلى مجالات متعددة: المعرفة (ما الحقيقة؟)، الأخلاق والسياسية (ما العدل؟)، مسألة معايير الجمال، مسألة الخلاص (ما الحياة الطيبة؟). وهناك العديد من الموضوعات الأخرى. ومن الواضح أنّ بعض الفلاسفة لم يعالجوا في حياتهم إلا موضوعا واحدا من هذه الموضوعات، فميكافيلي قصر اهتمامه على السياسة، ولم يعترض أحد على انتمائه لتاريخ الفلسفة. الفكرة الأساسية هنا: إنّ مسألة الحياة الطيبة بالنسبة إلى البشر الفانين، هي المسألة القصوى في الفلسفة، تلك التي تحكم في السر بدرجات متفاوتة سائر المسائل: فإذا كان سبينوزا والرواقيون – مثلا – يصوغون نظريات في الفلسفة " تقول بمذهب الحتمية "، فذلك للوصول في النهاية إلى تعريف للحكمة بما هي توافق مع العالم وحب للواقع. إنّ هذا التساؤل حول الحكمة نجده في كل الرؤى الفلسفية الكبرى التي تتسم بالكلية والشمول، ذلك بلا استثناء على الاطلاق وحتى لدى الفلاسفة الأكثر معارضة للفكر القائل بمثل أعلى، بل حتى لدى كبار التفكيكيين أمثال " نيتشة أوهيدغر "، كذلك نرى هذا جيدا لدى اسبينوزا؛ إذ يعدنا بأنّه إذا اتبعناه في السبيل الذي يفتحه كتابه الكبير " الإتيقا " فسنصل إلى " خلود من البهجة ". غاية الفلسفة إذن ليست نظرية فحسب، أي ليس الوصول إلى الحقيقة فحسب، بل هي أيضا أن نحيا جيدا (وبديهي أنّ الوسيلة للحياة الجيدة لا بد من الانطلاق من الحقيقة). وعلى هذا النحو تثبت الفلسفة ذاتها في ما أسميه " الروحانية اللائكية ". إنّه لأمر بسيط وعميق للغاية في آن واحد أنّنا في حاجة لإضفاء معنى على حياتنا – وحتى اسبينوزا وشوبنهاور يقولان هذا صراحة – فيكون معنى صالحا بعيدا عن المتغيرات الطارئة التي تفرض نفسها علينا، معنى لا يقوضه الموت كليا. والفلسفة إنما تأخذ على عاتقها تحديد الشروط والوسائل الكفيلة بإيجاد هذا المعنى بواسطة الموارد البشرية وحدها، وبالتالي بواسطة مواردنا نحن تماما، تلك المتمثلة بالعقل وحدة الذهن دون المرور بالآله والايمان. وبذلك ستبدو الفلسفة على المدى الطويل لتاريخ الفكر الأوربي هي المنافسة الكبرى للأديان). (26)

على أن نشير هنا إلى أنّ " فيري " ينبه إلى أنّه: حتى لو كان البحث عن الخلاص بدون الله في صلب أية فلسفة كبيرة، إذا اقترضنا أنّ هذا هو هدفها الأساسي والأخير، فإنّ من المفروغ منه أنّ هذا لا يمكن أن يحصل دون المرور بتفكير معمق حول فهم ما هو موجود – وهذا ما يسمى عادة بـ " النظرية " – وكذلك ما يجب أن يكون أو ما يجب فعله – والذي يشار إليه عادة تحت اسم الأخلاق أو " المبادئ الأخلاقية "، وبعبارات أخرى – يوضح فيري -: إنّ معادلة " الموت + الوعي بأنّنا فانون " تشكل مزيجا يحمل في طياته بذرة كل التساؤلات الفلسفية. فالفيلسوف هو ذاك الذي يعتقد أنّنا لسنا هنا لنتسلى كسيّاح ، أو بالأحرى، هو الذي

حتى إذا وصلت به الأمور إلى الاعتقاد، على عكس ما قلته سابقا، بأنّ وقت التسلية وحده جدير بأن يُعاش، فذلك هو نتيجة فكر، وتفكير، وليس ردة فعل عفوية. هذا يفرض المرور بثلاث مراحل: مرحلة " النظرية "، مرحلة " الأخلاق "، ثم مرحلة اكتشاف " الخلاص " أو " الحكمة ". بحسب هذا الفهم تقضي المهمة الأولى للفيلسوف ، أي النظرية، أن يكتسب الحد الأدنى من معرفة العالم الذي سنقضي فيه حياتنا، ولكن ليس بدون التساؤل عن " الوسائل " الموجودة في متناولنا لكي نعرف. هاتان المسألتان، مسألة طبيعة العالم، ومسألة أدوات المعرفة المتوفرة لبني البشر، تشكلان، إذن، جوهر القسم النظري من الفلسفة. إنّما ومن المسلّم به أنّه يتوجب علينا هكذا، علاوة على معرفة العالم والتاريخ الذي تتموضع فيه حياتنا، الاهتمام بسائر الآدميين أولئك الذين سيشاركوننا في لعبة الحياة، كيف نعيش مع الآخرين، ما هي قواعد اللعبة التي يجب اعتمادها، كيف نتصرف بطريقة عادلة مع الآخرين؟ هذه مسألة القسم الثاني من الفلسفة، الذي ينتمي لـدائرة " الأخلاق ". لكن لماذا بذل الجهد لمعرفة العالم وتاريخه، لماذا بذل الجهد حتى للعيش بوئام مع الآخرين؟ ما هي غاية أو معنى كل هذه الجهود؟ بالأحرى، هل يجب أن يكون لهذا معنى؟ كل هذه الأسئلة وغيرها من نفس المجال تقودنا إلى دائرة الفلسفة، تلك التي تلامس المسألة النهائية لـ " لخلاص " أو " الحكمة ". (27)

ربما يسأل البعض: إذا كان " فيري " يرى أنّ على الفيلسوف أن يبني فكرا في المحاور الثلاثة (النظرية، الأخلاق، الخلاص)، فهل فعل " فيري " ذلك، أم أنّ جهده الفلسفي استهدف محورا من هذه المحاور دون غيرها؟

" فيلسوف الخلاص " هو اللقب الذي يطلقه البعض على " فيري "؛ لأنّ فيري يعطي لمسألة " الخلاص " المساحة الأكبر من فلسفته، تماشيا مع ما يعتقد به من أنّها تمثّل المسألة القصوى للفلسفة، دون أن يعني ذلك أنّه يُهمل المسائل الفلسفية الأخرى، فأعماله – وكما سيتضح لاحقا – غطت المسائل الفلسفية الأساسية برمتها (النظرية، الأخلاق، الخلاص).

9 – ما طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة؟

بحسب " فيري ": تتصارع الفلسفة مع الدين في تقديم رؤى توضح لنا من خلالها طبيعة العالم، وكيف نعيش مع اللآخرين، وترسم لنا معنى للحياة. فبينما تستعين الأديان، في فعل ذلك، بشكل أساسي بـ " الإيمان " الذي يتطلب التمتع بفضيلة التواضع التي تتعارض في نظرتها مع غطرسة وغرور الفلسفة. تستعين الفلسفة " بقوانا الذاتية وبنعمة العقل وحده ". هنا تكمن بامتياز، على الأقل من وجهة النظر الدينية، الغطرسة الفلسفية، وجرأة لا تطاق يمكن ملاحظتها لدى الفلاسفة على امتداد التاريخ.

يُفضّل " فيري " كفيلسوف الفلسفة على الدين، لسببين - في رأيه – بالغي الأهمية ويشكلان دون ريب أصل الفلسفة: الأول: إنّ ما تعدنا به الأديان أجمل من أن يكون حقيقة. والثاني: صعوبة التوفيق بين الصورة التي يقدّمها الدين عن الله وبين التكرار الذي لا يطاق للمجازر والمآسي التي تنوء الإنسانية بحملها. وينتهي الأمر – كما يوضح فيري - بأن يشك الفيلسوف بأن الأجوبة التي يقدمها الدين في هذا المجال لا تكفي، وبالتالي إلى التفكير بأنّ الإيمان بالله، الذي يأتي بشكل صدمة معاكسة، كمواساة لنا قد يجعلنا نخسر من وضوح الرؤيا أكثر مما يُكسبنا من الطمأنينة. تفضيل التفلسف على الإيمان، يعني في العمق، تفضيل وضوح الرؤيا

على الرفاهية، والحرية على الإيمان. في الحقيقة وبمعنى من المعاني يتعلق الأمر بـ " إنقاذ الذات "، ولكن ليس بأيّ ثمن. (28)

لا يرفض " فيري " دور الدين في تكوين المعرفة والأخلاق والمعنى، لا بل إنّه يؤكد إنّه يستقي معظم إلهامه من المسيحية، (29) لكنه يشترط أن يكون ذلك من خلال بوابة الفلسفة. وبلغة " فيري ": يمكن للفلاسفة إدراج فكرة الإله في مذهبهم، بل يمكنهم حتى إيلائها دورا مركزيا. ولكن رغم كل شيء يبقى مسعاهم، وإن في هذه الحالة، مختلفا عن المقاربة الدينية، بمعنى أنّ إسهامهم الفلسفي في حد ذاته لا يقوم على الإيمان ولا على سلطة النصوص المقدسة، وإنما على ممارسة الاستدلال الحرة. (30)

يرى " فيري ": إنّ الأجوبة الدينية شأنها في ذلك شأن الأجوبة القديمة تبقى مشتملة على عناصر مغرية جدا، بل قد تكون من نواح معينة أقدر على الاقناع مما في النظريات الحديثة أكثر. ثم يتساءل: ما السبب الذي يجعل هذه الأجوبة لا تحتفظ بكونها جذابة وحسب، بل أيضا بشكل من الراهنية قد يبدو باستمرار مضيئا على نحو خارق؟ وفي إجابته عن هذا السؤال يعتقد أنّ ذلك يرجع أولا إلى أنّ كل جواب كبير يكشف عن طريقة جديدة في مجابهة عمق الحيرة الوجودية التي تحسها كل الكائنات البشرية في ذواتها. وهو يميل إلى القول بأننا " نسكن " فلسفة ما، طواعية أكثر من فلسفة أخرى بحسب ما تبدو لنا أقدر على التغلب على مخاوفنا ... ومن هنا هو يتفهم وجود عدد كبير من الناس يتبنون إلى الآن جوابا دينيا سواء اعتمد على أحد الأديان التوحيدية الكبرى (اليهودية، المسيحية، الإسلام) أو ارتبط بتقاليد أخرى ذات أصول أبعد . (31)

يعتقد " فيري ": إنّ الدين ما زال ينبوعا حيا للأخلاق. فهو يرى: إنّ مثل الوزنات الوارد عند متى، هو بلا شك مقطع الأناجيل المعبر بأكثر قوة عن الانقلاب في وجهة النظر، الذي أدى بالمسيح إلى سحب المشروعية عن القيم الأرستقراطية لاستبدالها بقيم المساواة والحرية. ويمكن أن يصلح كخيط مثالي ناظم لفهم ما تقدمه لنا إلى الآن الثورة اليهودية المسيحية على الصعيد الإيتيقي ... لا بد أن ندرك جيدا ما يحويه هذا المثل من بعد إيتيقي. إنّه يمثل في عالم ما زال مليئا بالإيتيقا الارستقراطية زلزالا بحق، ثورة لا بد أن نقدرها. إنّها تُدرج لأول مرة فكرة المساواة كما سنجدها في العصر الحديث: معنى ذلك إن الطفل المصاب بالمنغوليا له نفس الكرامة هو وأينشتاين وأرسطو أو نيوتن. ... إنّ الرؤية التي يحملها مثل الوزنات هي أحد إسهامات الأناجيل الذي بفضله سينفتح العالم المسيحي على العالم الانسانوي والديمقراطي ... ومثلها عظة الجبل. إنّها تبين فيم الحب في أقصى الحالات هو أهم من القانون، وكيف لا يقضي على القانون في شيء، بل يمكّن من تحقيقه، وإعطائه معنى لا يتوفر عليه بغير الحب (وهذا موضوع ذو دلالة عميقة للمؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء). (32)

في كتابه " الانسان المؤله أو معنى الحياة " ينصح " فيري " الإنسية الحديثة الرافضة لتأويلها ماديا، والمؤكدة على جانبها الروحي أن تعمل على إعادة تأويل إنسي للمفاهيم الرئيسية للدين المسيحي. بمعنى آخر لا بد لهذه الإنسية – بحسبه – من إعادة استثمار معين للمعجم، ومعه لرسالة الديانة المسيحية. وهو يقدّم في هذا السبيل مجموعة من الحجج، تعمل لفائدة إعادة بناء الديني هذه. (33)

إنّ اعتقاد " فيري " بأنّ الدين ما زال ينبوعا حيا للاخلاق والمعنى، سوف ينعكس بشكل واضح في جوابه الفلسفي، فالحب كمبدأ للأخلاق والمعنى يمتلك رصيدا كبيرا في الدين.

ثمة أمور لا بد من الإشارة إليها قبل الانتهاء من هذه الفقرة.

أ – من المؤسف حقا أن يضخّم الاختلاف بين الدين والفلسفة حول أهمية العقل ودوره في تكوين المعرفة والأخلاق والمعنى، فالدين، في الأصل، لا يختلف كثيرا عن الفلسفة في تقدير أهمية " قوانا الذاتية ونعمة العقل "، لا بل أنّه يشدّد على أنّ بداية المسير لا بد أن تنطلق من العقل وحده. إنّه يرفض رفضا قاطعا " الإيمان الأعمى "، ويرحب فقط بالإيمان الذي يقرّه العقل ويصدق به. لا بل أنّ محاججاته إنّما تقوم على هذا الأساس : إنّ الدين – وانطلاقا من ثقته بأنّ الاستدلال العقلي الحر لا بد وأن ينتهي إلى الإيمان – يحاجج بالشكل الآتي: إذا لم ينته بك الاستدلال العقلي إلى الإيمان، فيمكنك، في مثل هذه الشروط، التفتيش في مكان آخر والتفكير في طريقة أخرى. ولكن إذا قادك الاستدلال العقلي إلى الإيمان الذي يترتب عليه أن تعترف بالحدود التي ينبغي لعقلك أن يقف عندها ولا يصارع فيها الدين، فلماذا تسمح لعقلك أن يتجاوز الحدود التي رسمها له الإيمان الذي قادك له الاستدلال العقلي. لا صراع، إذن، بين الدين والعقل، بل هناك مرحلتين من الحوار: المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل الايمان): يحاور فيها الدين العقل حول ضرورة الايمان من دون أن يفرضه عليه. المرحلة الثانية (مرحلة ما بعد الإيمان): يحاور فيها الدين العقل ليلزمه بما ألزم به نفسه. ما يفرضه الدين على العقل في هذه المرحلة مبني على إلزام العقل نفسه بذلك. أما الفلسفة فهي من جهتها لا تمانع أن ينتهي العقل إلى نتائج تتطابق مع ما يطرحه الدين، فهي لا تهدف إلا لبلوغ الحقيقة من خلال العقل أيا كانت طبيعة هذه الحقيقة. الفلسفة، في الأصل، لا تحدّد، بشكل مسبق طبيعة الحقيقة التي ينبغي أن تصل إليها من خلال الاستدلال العقلي الحر.

ب – بعد أن أوضحنا أنّ الفلسفة والدين كلاهما يبدأ مسيرته بالاستدلال العقلي، نقول: من الطبيعي أن يفرق المؤمن بين الفلسفة والدين على أساس أنّ الفلسفة نتاج بشري وأنّ الدين معطى من السماء. ولكن من الصعب أن نقبل من الملحد أن يفرق بينهما بشكل جوهري؛ فكلاهما من وجهة نظره نتاج بشري. ينبغي للملحد أن ينظر إلى الفلسفة والدين على أنّهما نوعين من الفلسفة، والفرق بينهما يكمن في أن النوع الأول منهما (الفلسفة) يقودك إلى جميع نتائجه من طريق الاستدلال العقلي، بينما يقودك النوع الثاني (الدين) من خلال الاستدلال العقلي إلى نتائج أولى يلزمك من خلالها أن تتقبل منه ما سيأتي لا حقا من نتائج أخرى من دون أن تطالبه بالاستدلال العقلي عليها. وعلى ضوء هذا الفهم لا يحق للفلسفة أن تناقش الدين في النتائج من النوع الثاني؛ لأنّ هذه النتائج لا تقدم نفسها على أنّها حصيلة للاستدلال العقلي، بل هي تقدّم نفسها على أنّها نتائج ألزمتك نتائج سابقة على الإيمان بها دون استدلال. نعم يحق للفلسفة أن تناقش الدين في النتائج التي يدعي أنّها حصيلة الاستدلال العقلي. من هنا نفهم أنّ " فيري " لم يكن محقا بشأن الأسباب التي بها فضّل الفلسفة على الدين، لأنّ تلك الأسباب تناقش نتائج تنتمي – فيما يبدو – إلى فئة النتائج من النوع الثاني، التي تقدّم لنا نفسها على أنها نتائج تلزمنا نتائج سابقة على الإيمان بها من دون استدلال.

جـ – من الغريب ذلك التناقض الواضح الذي يقع فيه العديد من الفلاسفة الغربيين، ومنهم " فيري " : فهم من جهة، حينما يتحدثون عن الاستدلال العقلي الحر، لا يضعون حاجزا أمام ذلك الاستدلال لدرجة أنّهم يذهبون إلى أنّه من الممكن للفلاسفة إدراج فكرة الاله في مذهبهم، بل يمكنهم حتى إيلائها دورا مركزيا، بمعنى أنّه من غير المستبعد، منطقيا، العودة لفكرة الآله

بمعناها الديني. طالما كان ذلك قائما على الاستدلال العقلي الحر. ولكنهم من جهة أخرى، حينما يتحدثون عن تاريخ الفلسفة، يعتقدون أنّ الفلسفة تسير باتجاه لا يمكن معه العودة إلى معبودات ما وراء الطبيعة، إنّهم يحكمون بشكل مسبق على الإمكانات المتاحة أمام الاستدلال العقلي، فهم يعتقدون أنّ خطا موجها سيظهر بداهة في نهاية التاريخ، ويمكن الحكم بأنّه إيجابي على الأقل إن كنا إنسانويين؛ لأنه يتوافق مع وجود منطق في أنسنة الأجوبة عن مسألة الحياة الطيبة.

د- يفضل " فيري " الفلسفة على الدين، ولكنّ الأسباب التي يُقدّمها، هي مجرد إشكالات قابلة للنقاش، ولا تكفي لإثبات ذلك. نعم، للفلسفة دور مهم وإيجابي و(فيها محاولات لتفسير معنى الحياة وشيء من إجابات سؤال الموت وأسئلة ميتافيزيقية أخرى، لكن الدين هو مصدر التفسير الأخصب والأثرى لمعنى الحياة والموت، وغير ذلك من الأسئلة الميتافيزيقية، وكل أسئلة المبدا والمصير والخلود ... إنّ الدين هو ما يروي الظمأ للمقدس، ويشبع الحاجة للخلود، بوصف الكائن البشري ينزع للكمال، وهو في توق أبدي للخلود، ولا يشبع الشغف بالكمال والخلود سوى الحق تعالى، وهو ما يحدّد الدين السبل للوصول إليه). (34)

10 – يتخذ تاريخ الفلسفة في ضوء إجابة " فيري " عن سؤال الأخلاق والمعنى منعرجات غير متوقعة، فهو ينكشف حاملا على الأقل شكلا معينا من التدرج على مدى الزمن، وذلك في مستويين متكاملين ، إن لم يكن حاملا لمنطق ما: فمن جهة نجد أن البحث عن هذه الحياة الطيبة، التي كانت توضع أصلا في ما هو خارج عن الإنسانية وأسمى منها (تناغم الكوسموس، الألوهية)، سيقترب أكثر فأكثر مما هو حميمي في صميم التجربة الانسانية (في العقل ثم في الحرية، وأخيرا في معيشنا المباشر أو في أحاسيسنا). ومن جهة أخرى سيحرص هذا البحث على أن يدمج من حقبة إلى أخرى أبعادا من الوجود منسية إلى هذا الحين مهمشة أو مقموعة (الجنسانية، نصيب الأنوثة لدى الرجال ونصيب الرجولة لدى النساء، الطفولة الحيوانية، الطبيعة فينا، اللاشعور، المحددات الاقتصادية، الخ. (35)

إذن، آمن " فيري " بالتقدّم: بمعنى أنّ المبادئ التي تقوم عليها تصورات الحياة الطيبة، وهي في البداية خارجة عن الانسانية ومتعالية عليها، تميل إلى الاقتراب أكثر فأكثر من التجربة المعاشة، وتستوعب أبعادا متزايدة من التجربة الانسانية. وعلى الرغم من أنّه يدعو لتدقيق فكرتي " التقدم " و" التأخر "؛ (ففي الفلسفة والفن، لا تقدم بالضرورة، بل ثمة بالأحرى تصورات مختلفة للعالم، متعاقبة بالتأكيد في التاريخ، لكن لا يمكن الحكم بشأنها وترتيبها هرميا إلا شريطة أن نوضح جيدا مقياسنا في الحكم. فلا بد دوما من تدقيق وجهة النظر التي يمكن انطلاقا منها القول بأنّ خطا ما موجها يظهر في ذلك التاريخ. بل أكثر من ذلك بأنّ خطا يتجه نحو الأفضل). غير أنّه مع ذلك يصرح منذ البداية بأنّه يعتقد أنّ خطا موجها سيظهر بداهة في نهاية التاريخ، ويمكن الحكم بأنّه إيجابي على الأقل إن كنا إنسانويين؛ لأنه يتوافق مع وجود منطق في أنسنة الأجوبة عن مسألة الحياة الطيبة.(36)

بغض النظر عما ينطوي عليه موقف " فيري " من مفهوم " التقدم " من تناقض؛ إذ أنّه من جهة يرفض " التقدم " كـ " مثل يشكل حقيقة تعلو على الحياة، وأنّه لا بد للحياة من بلوغها "، متفقا في ذلك مع نيتشة. (37) ولكنه من جهة أخرى يؤمن في مضمار البحث الفلسفي بوجود خط متصاعد باتجاه أنسنة الأجوبة عن مسألة الحياة الطيبة. أقول بغض النظر عن هذا التناقض: فإنّ النظر إلى: " خط سير البحث الفلسفي في ابتعاده شيئا فشيئا عن التعالي والاقتراب أكثر فأكثر مما هو حميمي في صميم التجربة الانسانية " على أنّه يشكل تقدما، قد

انتهى بالفكر الغربي إلى مأزق خطير؛ فالفكر الغربي بإقصائه للتعالي إنما يقصي تطلعا إنسانيا فطريا.

ويبدو أنّ الفكر الغربي المعاصر قد أدرك مأزقه، وهو يعيش معاناة حقيقية في محاولة الخروج من هذا المأزق، فهو من جهة أصبح يدرك أنّ التطلع نحو التعالي حالة فطرية ليس من الصحيح إقصاؤها، لكنه من جهة أخرى لا يجد نفسه مستعدا للتخلي عما يعتقده أنّه من مكتسبات الفكر الغربي، عما هو فريد وريادي ورائع في هذا الفكر، والمتمثل في تخليص الانسان من القيود الأيديولوجية والأوهام الميتافيزيقية، وتحريره أبعاد من الوجود لطالما ظلت مهملة أو مقموعة. إنّ المخاطرة – كما يؤكد " فيري " – كبيرة إذن في أن تؤدي متابعة لا محدودة للتفكيك إلى تحطيم باب مفتوح على مصراعيه. فالمسألة لم تعد للأسف، الاستمرار في كسر " أرجل الصلصال " الضعيفة للمثل التعيسة التي لم يعد بامكان أحد رؤيتها لكثرة هشاشتها وافتقارها لليقين. لم يعد ملحا بالتأكيد أن نهاجم " السلطات " التي لم تعد موجودة لفرط ما أصبح سير التاريخ آليا ومجهولا، بل على العكس، إنّ المطلوب هو العمل على بروز افكار جديدة، لا بل مثل عليا جديدة، لكي نستعيد الحد الأدنى من السيطرة على مسار العالم.(38)

وفي محاولات الخروج من هذه المعاناة يقترح بعض المفكرين الغربيين ومنهم " فيري " – ما يمكن تقييمه بحذر على أنّه خطوة في الاتجاه مجددا نحو التعالي – توليفة تعيد الاستحقاق للتطلع الانساني الفطري للتعالي وللمقدس، ولكنها في نفس الوقت تحافظ على مكتسبات الفكر الغربي. ما يقترحه " فيري " هو " شكل جديد للتعالي "، يتناغم مع ما يسميه هوسرل " التعالي في محايثة الحياة ". أي أنّه يعطي بعدا مقدسا للمعيش ذاته، دون التردي مع ذلك في الأوهام الميتافيزيقية التقليدية التي فضحتها فلسفات التفكيك. إنّه شكل من التعالي يتنزل داخل تجربتنا الدنيوية. إنّ ما يقترحه " فيري ": " تعاليا للمعنى في تجربة الحب ". (39)

11 – في مقال تحليلي لكتاب " تعلُّم الحياة " لـ " فيري "، يشير الدكتور " سعيد الولي " إلى أن " فيري " في هذا الكتاب – وهو ما يصدق على كتبه الأخرى في حدود ما اطلعنا عليه – (عرض كل مراحل الفلسفة منذ نشوئها في اليونان القديمة وحتى المادية الجديدة ومرحلة ما بعد الحداثة والمرحلة التقنية في عصرنا الحاضر. وقد توقف طويلا عند بعض الأسماء الكبرى التي شكلت معالم في تاريخ الفلسفة وتطوّرها، بما فيهم الممثلين للفلسفة المسيحية، ولم يُهمل البوذية، لكنّ هذا العرض بقي، حسب رأيي، ناقصا ، خصوصا بالنسبة لقراء فرنكوفونيين، في فرنسا أو خارجها، إذ لا يُعقل لمن يتصدّى لتاريخ الفلسفة أن يجهل أو يتناسى أو " يهمل " " الفلسفة الاسلامية " و" فلاسفتها "، ولا سيّما أنّ الكل في الغرب يعترف بأهميتها ... إني أعتقد أنّ تخصيص مساحة مناسبة في هذا الكتاب للفلسفة الاسلامية ومفاهيمها كان، ليس فقط من المسلمات لدى فيلسوف بحجم " فيري "، بل ضروريا في أيامنا هذه حيث يُلقي تطرّف بعض المتشددين بظله على الدور الحضاري والفكري المهم للدين الإسلامي وعلى القيم الإنسانية التي بشّر بها، والتي يجب أن لا يجهلها الراغب في اكتشاف معنى الفلسفة). (40)

لم يكن " فيري " ينظر إلى الفلسفة الإسلامية على أنّها فلسفة أصلا: وما لدى فلاسفة المسلمين – بحسبه – ليس سوى فكر عميق، ولكن مهما كان الفكر عميقا، فإنّ ذلك لا يجعل منه فلسفة، إذ لا يمكن التفلسف دون التحرّر نهائيا من قبضة الدين. فالفلسفة لا بد أن تكون علمانية أو لا تكون. (41)

يبدو أنّ " فيري " لم يكن مطلعا بما يكفي على تراث الفلاسفة المسلمين، ليذكر ما ذكره. وإلا فإنّ الفلاسفة المسلمين كانوا كغيرهم من الفلاسفة لا يستندون في بحوثهم الفلسفية إلا إلى الاستدلالات العقلية فقط، وكانوا حريصين أن لا يخلطوا بين العلوم ومناهجها، فالفلسفة تُدرس بالمنهج العقلي المحض، والعلوم النقلية تُدرس بمنهجها الخاص بها. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّه ليس بمقدورنا أن نصل إلى نتائج مشتركة بين علمين. (42)

12 – إنّ المنهج الذي اتبعه " فيري " في تتبعه لتاريخ الفلسفة لم يقتصر فقط على التتابع الزمني للفلسفات المختلفة، بل اعتمد – في الأساس – على رصد التحولات المذهلة في ما تطرحه هذه الفلسفات المتتابعة والمتعاقبة في إطار البحث عن الحياة الطيبة، ولذلك وجد نفسه إزاء خمس حقب زمنية كبرى تختلف فيما بينها، لا من حيث أمد كل حقبة، ولا من حيث عدد الفلسفات التي تنتمي لكل حقبة، بل من حيث الأجوبة التي قدمتها الفلسفات التي تنتمي لكل حقبة عن الحياة الطيبة.

الهوامش

* " لوك فيري " فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1952م. بلغ أعلى الدرجات الجامعية والأكاديمية. شغل منصب وزير التربية والتعليم ما بين عامي 2002-2004. هو واحد من الفلاسفة الفرنسيين الجدد الذين أحدثوا تحولا عميقا في الأوساط الفلسفية السائدة، حيث ابتعدوا بالفلسفة من المباحث الفكرية والمعرفية العويصة والمعقدة والتي لا يفهما إلا الخواص، واتجهو بها نحو الإنشغال بالواقع. تقوم فلسفته على البحث عن الخلاص بالاعتماد على القوى الذاتية ونعمة العقل دون اللجوء إلى قوى خارجية. من مؤلفاته: " النظام الإيكولوجي الجديد " و" الإنسان المؤله أو معنى الحياة " و" تعلّم الحياة " و" أجمل قصة في تاريخ الفلسفة " وغيرها.

13 - فيما يلي سأعرض باختصار ما عرضه " فيري" بالتفصيل في مجموعة من كتبه حول الأجوبة الفلسفية الخمسة الكبرى عن سؤال الحياة الطيبة، ومن ضمنها إجابته.

الأجوبة الفلسفية الخمسة الكبرى

ثمة أسئلة متعددة تطرح نفسها هنا: لماذا تغيرت الفلسفات في مجرى التاريخ؟ كيف نفسر أنّه رغم كل شيء لا تنفك أقدم الفلسفات تخاطبنا؟ وفي ظل تعدد الفلسفات التي تدعي كل واحدة منها الحق، أو ليس يُنتظر إما أن يقود العقل إلى حل واحد مشروع، وإما أن يُنتج سلسلة متتالية من ضروب التقدم باتجاه أجوبة مرضية أكثر فأكثر، وذلك على شاكلة نموذج العلم؟ ولكن ألا يعني الافتراض الثاني أن تصبح فلسفات الماضي في نظرنا لا قيمة لها تذكر، مع أن الأمور لم تجر على هذا النحو؛ إذ ما زالت الانساق الفلسفية جميعها تخاطبنا؟ بما أن ثمة أجوبة متعددة عن مسألة الحياة الطيبة، أليس أعلى درجات الحكمة الاقتصار على الشك؟ ألا يقدّم تعدد الفلسفات على أرضية المثل الشائع " الحقيقة واحدة والخطأ وحده متعدد " حجة ذات وزن لفائدة الريبية؟ إذ لو اكتشف الفلاسفة الحقيقة لعلم بذلك الناس، أليس كذلك؟ ولما كانت هناك سوى فلسفة واحدة، كيف نجيب على هذا الاعتراض؟ كيف القبول بتعدد الفلسفات مع عدم الوقوع في فخ الريبية؟

الاجابة الاجمالية التي يمكن تقديمها هنا: إنّ تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن أكثر مما يشبه تاريخ العلم، ففي الأول يمكن أن نحب رؤى للعالم مختلفة تماما (الكلاسيكيين كما الرومانسيين، الفن القديم والفن الحديث على سبيل المثال)، وسنرى لماذا يكون الشأن نفسه بالنسبة إلى رؤى العالم الفلسفية الكبرى، وكيف أن الأجوبة الكبرى التي تقترحها في مسألة الحياة الطيبة هي كلها لا تزال بوجه ما إلى الآن " قابلة لأن نقيم فيها " نحن. (43)

الجواب الأول: تناغم الكوسموس

ظهر أول جواب منذ فجر العصر القديم اليوناني ثاويا في البدء في القصص الاسطورية. وفيما بعد استعيد هذا الجواب ونُقل وتمت علمنته (تخليصه من الآلهة) في خطاب مفهومي ومدعّم بحجج عقلية من قبل مفكرين كبار ينتمون إلى التقليد الفلسفي اليوناني (افلاطون، ارسطو، الرواقيون).

يقوم هذا الجواب على فكرة أساسية، وهي أنّ العالم ليس فوضى وعدم انتظام، بل هو على العكس متناغم تماما، وهو ما يطلق عليه اليونانيون اسم " الكوسموس " أو النظام الكوني، وبالتالي فهو عادل على الاطلاق، جميل وحسن، لكل كائن في صلبه منزلة محددة تتفق مع الدرجة التي يحتلها في التراتب الشامل بالنظر إلى صفاته الطبيعية.

الكون إذن، بالنسبة لـ " نظرية " الجواب الأول، وبعيدا عن الكوارث التي تُعتبر أحداثا عابرة ومؤقتة، متناسق في الأساس، وستترتب على هذا نتائج عظيمة على المستوى العملي (أي الأخلاقي والحقوقي والسياسي). لهذا السبب فإنّ الطبيعة الكاملة التناسق ستصلح، بشكل ما، أن تكون مثالا يحتذى للإنسان في سلوكه. بمعنى آخر: إذا سألنا: أيّ علم للأخلاق يتطابق مع " النظرية " التي وصفناها بإيجاز فيما تقدم؟ الجواب دون شك: التواصل والتلاؤم مع الكون، هذا هو سرّ كل عمل صحيح وعادل، والمبدأ الأساسي لكل أخلاق ولكل سياسة؛ لأنّ العدالة أولاً سداد الرأي: فكما أنّ الحرفي الماهر أو العوّاد يضع قطعة الخشب في مكانها المناسب ضمن مجموعة أوسع، فإنّه ليس من شيء أفضل نقوم به سوى أن نبذل جهدنا للتلاؤم مع النظام المتناسق والصحيح الذي بينته لنا " النظرية ".

لن تكتفي الفلسفة بـ " النظرية " ولا بـ " المبادئ الأخلاقية " التي يمكن استنتاجها من النظرية، والتي يجب أن يعمل بنو البشر بموجبها. بل أنّها ستمضي إلى غايتها القصوى، المتجسدة في البحث عن " الخلاص " أو " الحياة الطيبة ": تقضي الحياة الطيبة وفق هذا الجواب بإلغاء كل خوف مرتبط بالمحدودية أو بفكرة مرور الزمن والموت.

وهنا نرى في الأثناء كيف أنّ الجزء النظري من الفلسفة (الجزء الذي يهتم بالمعرفة) يهيئ للجزء العملي (أي الجزء الذي يرسم الأخلاق وسمات الحياة الطيبة). فكلما ازداد احساسنا بأنّنا نشارك في ألوهية التناغم الكوني السرمدي – وهو منبع كل قيمة حقيقية ومنتهاها – قلّ خوفنا من الموت، ذلك لاعتبارنا قطعة من هذا النظام السرمدي المسمى " الكوسموس "، وبحسب هذه الرؤية للعالم، لن يفقدنا الموت بالأساس إلا النصيب الأتفه من وجودنا الفردي، ولن يستطيع القضاء على ذلك البعد من حياتنا الذي يشترك في الروعة غير القابلة للزوال والمميزة لقوانين الكون. من هذا المنظور فإن الخطأ الأكبر الذي يمكن ارتكابه من قبل الانسان هو الافراط في تقدير أنفسنا أكثر مما نحن عليه، بحيث يخرجنا من المنزلة التي أسندت إلينا، بل يجعلنا على هذا النحو نهدد بالقطع مع التناغم الآلهي للكوسموس. والاساطير والمسرحيات المأساوية مليئة بالترميز إلى هذا المعنى ... وبوجه عام يكون المرء قد أعطى

مبررا لحياته وجعل منها حياة طيبة وسعيدة حين يجد منزلته الخاصة ومكانه النوعي في النظام الكوني. من لا يظل في منزلته يتعرض تماما لافتقاد الرشد وللتيه في الخلط على اعتباره فردا، ويُدخل في آن واحد عدم التوازن في التناغم الكوني. هذا بالضبط ما يطلق عليه اليونانيون اسم " إبريس " وهو ذلك الافراط في الغرور وافتقاد الحكمة الذي يؤدي إلى الحياة القبيحة. تلك هي الفكرة التي ستسود العالم اليوناني، وتُلهم كل العالم القديم، عمليا حتى الثورة الفرنسية، وعلى كل حال حتى عصر النهضة .

والآن يبرز السؤال الآتي: ما الغاية القصوى من هذا الجواب الأول الكبير عن مسألة الحياة الطيبة؟

إن الماضي والمستقبل في نظر اليونانيين يبدوان وكأنّهما شران كبيران يُثقلان على الحياة البشرية، فالماضي يمنعنا من الإقامة في الحاضر، إما لأنّه كان سعيدا ويشدُّنا في شباك الحنين، وإما لأنه كان شقيا ويُغرقنا في ما يسميه سبينوزا بتعبير جميل " الأهواء الحزينة "، وفي ضروب الأسف والندم والخجل والشعور بالاثم التي تصرفنا عن الفعل وتلجم مبادراتنا وتضعف قدرتنا على اغتنام الوجود والعيش في اللحظة الراهنة. وعندئذ تساورنا الرغبة في الارتماء بين أحضان خيال وهمي آخر، متجه هذه المرة نحو المستقبل: وهو الأمل، بيد أنه لا يملك الأمل أن يقودنا إلا إلى الهلاك: إنه لا يزيف علاقتنا بالواقع الراهن فحسب، وإنما يُفرغه من قيمته المباشرة لفائدة تخمينات حول مستقبل غير مضمون. في نظر اليونانيين الحنين كما الأمل والماضي كما المستقبل، كلها إن هي إلا عدم؛ لأنّ الماضي زال والمستقبل لم يحن بعد، فلا يُمثلان إلا تقديرات خيالية تفقدنا البعد الواقعي الوحيد للزمن، وهو الحاضر، فنكاد لا نقيم فيه. وعلى حد تعبير " سينيك " – أحد الواقيين الكبار – فإننا من فرط العيش في الماضي او في المستقبل " تعوزنا الحياة " وهنا نلتقي بقولة هوراس الشهيرة: اقطف اليوم الحاضر دون أن تتلهى عنه بمشاعر الغم على الآتي من الأيام أو الحنين إلى الماضي ... حين يلتحق كائن بشري بـ " مكانه الطبيعي " ، ويستعيد منزلته في التناغم الكوني، حينها فحسب يحس (وهذا بداية الحكمة) أنّه قطعة من الكوسموس، وبالتالي قطعة من الخلود [وسيعلم أنّ هذا الوصف، أي أنّه قطعة من الكوسموس ومن الخلود، هو وصف ثابت له في كل لحظة من لحظات حياته] ومنذ تلك اللحظة لا يكون الموت سوى عبور وانتقال من حالة إلى أخرى [لأنّ الموت – كما ذكرنا فيما تقدم – لن يفقدنا بالأساس إلا النصيب الأتفه من وجودنا الفردي، ولن يستطيع القضاء على ذلك البعد من حياتنا الذي يشترك في الروعة غير القابلة للزوال والمميزة لقوانين الكون]. الحكيم الذي يفهم هذا المعنى قادر على التغلب على كل ضروب الخوف بدءا بالخوف من الموت وتبعا لذلك لا شيء يمنعه الآن لا من [التصالح مع هو موجود في العالم أو تقبل العالم كما هو في أي لحظة من لحظات حياته] ولا من الإقامة في الحاضر بنفس مطمئنة. إنّ الرهان الروحي الذي يسعى المرء لكسبه من خلال التمرن على تنقية نفسه من التعلق الثقيل بالماضي والمستقبل واضح إذن، ويقضي بقهر المخاوف المرتبطة بمفهوم المحدودية. هناك لحظات نعمة في الحياة، هنيهات نشعر خلالها أنّنا متصالحون مع العالم. كمثل نزهة في غابة أو غروب شمس أو حالة عشق أو شعور هادئ وبهيج بعد أداء عمل جيد أو أخيرا كحالة صفاء ذهني تأتي أحيانا بعد لحظة إبداع عظيمة، لا فرق. على كل حال عندما يصبح التطابق بيننا وبين العالم المحيط بنا كاملا، عندما يحصل الوفاق من تلقاء نفسه دون إكراه، أي في حالة تناغم كامل، يبدو لنا فجأة وكأنّ الزمن قد اختفى تاركا مكانه لحاضر مستمر، لحاضر ذي كثافة لا يمكن معها لأي شيء من الماضي أو المستقبل أن يفسدها. إنّ العمل على جعل الحياة بأكملها مشابهة للحظات كهذه هو، في العمق،

المثل الأعلى للحكمة، وفي هذه النقطة نلامس شيئا من قبيل الخلاص، بمعنى أن لا شيء يمكنه تعكير السكينة التي يولدها محو المخاوف المرتبطة بأبعاد الزمن الأخرى. عندما يتوصل الحكيم إلى هذه الدرجة من تفتح الذهن فإنّه يستطيع العيش " كإله " في أبدية اللحظة التي لا يقلل منها شيء، وفي سعادة لا يفسدها أيّ قلق. هكذا ندرك أنّنا هنا نمسك بإجابة رائعة عن مسألة الحياة الطيبة تدعونا إلى تجنب فخاخ الماضي والمستقبل، وإلى الاقامة في الحاضر، كما تدعونا إلى التغلب بهذا الشكل على الخوف من الموت. (44)

الجواب الثاني: المبدأ المسيحي

على المستوى النظري: كفّ الإلهي عن التماهي مع النظام الكوني وتجسّد في شخص المسيح، فالعقل الذي عرفنا كيفية اختلاطه، حسب الجواب الأول، بالمنظومة اللاشخصية والمتناغمة والإلهية للكون بأكمله، سيتماهى عند المسيحيين مع شخص فريد هو المسيح. على الرغم من اعتبار اليونانيين لذلك فضيحة، فإنّ المؤمنين الجدد أعلنوا أنّ العقل، أي ما هو إلهي، لا يتساوى أبدا، كما يدعي الجواب الأول، مع النظام المتناغم للعالم كماهو، بل تجسد في كائن استثنائي هو المسيح. ليس الإلهي فقط هو من يتغير هنا بالكامل ليصير كائنا مشخصنا، بل أيضا النظر، أو إذا أردت، طريقة تأمل هذا الكائن وفهمه والتقرب منه. على وفق هذا الجواب لم يعد العقل الملكة النظرية المثالية، بل الإيمان. مما سيدفع الدين للتنطح، وبكل قواه، لمجابهة العقلانية التي كانت قلب الفلسفة، ثم إنزال الفلسفة ذاتها عن عرشها.

ستبلور المسيحية – مستندة إلى هذه " النظرية " الجديدة التي تستند هي أيضا إلى مفهوم لا سابق له للإلهي وللإيمان – أخلاقا تختلف جذريا مع العالم اليوناني حول العديد من الموضوعات الحاسمة. أول هذه الموضوعات: حرية الاختيار (حرية الفكر) أصبحت أساس الأخلاق، وفكرة المساواة في الكرامة لكل بني البشر ظهرت لأول مرة. مع المسيحية خرجنا من العالم الارستقراطي لندخل في " عالم الجدارة " أي في العالم الذي سيعطي قبل كل شيء القيمة ليس للمزايا الطبيعية المعطاة منذ البداية، بل للجدارة التي سيتحلى بها كل واحد لدى استعمالها. الانقلاب الثاني مرتبط مباشرة بالأول: وهو يقضي بالتسليم، على المستوى الأخلاقي، بأنّ الروح أهم من الحرف، وبأنّ الميدان الداخلي أهم من التطبيق الحرفي لقانون المدينة الذي يبقى قانونا خارجيا. المقطع من الانجيل الذي يصلح نموذجا هو المقطع المعروف حيث يدافع المسيح عن المرأة الزانية التي كان الكل متحضرا لرجمها تطبيقا للقانون، فقد اتخذ المسيح موقفا مغايرا خرج به من دائرة " العقلاء " الذين لا يفكرون إلا بالتطبيق الحرفي والآلي للقانون. لقد خاطب ضميرهم بما معناه: في عمق ذاتكم هل أنتم متأكدون من أن ما تقومون به جيد؟ وإذا تفحصتم أنفسكم هل ستجدونها أفضل من هذه المرأة التي قد تكون زنت بسبب الحب؟ من منكم بلا خطيئة فليضربها إذن بأول حجر. التجديد الثالث: ظهور الفكرة الحديثة للإنسانية، التي اتخذت مع انتشار المسيحية بعدا جديدا؛ إذ أنّها اكتسبت بحكم استنادها إلى المساواة في الكرامة بين كل بني البشر، دلالة أخلاقية لم تكن تملكها سابقا. فمنذ أن وضع الفكر الحر في أساس العمل الأخلاقي، ومنذ أن صارت الفضيلة تكمن ليس في المواهب الطبيعية الموزعة دون مساواة، بل في اختيارنا لكيفية استخدامها، متمتعين بحرية كلنا متساوون فيها، صار من المفروغ من أن يكون كل الناس متساوين، على الأقل من وجهة النظر الأخلاقية؛ لأن من الثابت أنّ المواهب الطبيعية تبقى دائما موزعة بشكل لا متساو، لكن في العمق لا أهمية لذلك على المستوى الأخلاقي.

في مسألة الخلاص جدّدت المسيحية بطريقة غير مسبوقة، موجهة بذلك ضربة قاضية للفلسفة: ففي الوقت الذي كان الجواب الأول يصوّر الموت وكأنّه عبور من حالة شخصية إلى حالة لا شخصية، أو كأنّه انتقال من وضع الفرد الواعي إلى وضع الجزء الكوني اللاواعي، لم تتردد الفكرة المسيحية عن الخلاص في أن تعدنا أخيرا وقطعيا بالخلود الشخصي. إنّ الخلود الذي يعدنا به الجواب الأول لا ينقذ شيئا من تجربتنا الشخصية؛ فهو يذيبنا في نظام وواقع خارجين عنا تماما ولسنا فيهما سوى قطعة. هذا هو أحد دواعي بروز إجابة جديدة قائمة على الدين المسيحي، وهو ما مكّن هذا الدين من الاتساع والحلول محل النموذج اليوناني الروماني؛ فبينما الفلسفة اليونانية لا تترك للأمل سوى خلود جزئي جدا، لا واع، أعمى، يذيب الفرد في نظام كوني لا شخصي أسمى من البشر. فإنّ العقيدة المسيحية على العكس من ذلك، تأخذ على عاتقها فكرة البعث " جسدا وروحا " للأفراد في تفردهم، بحيث ستكون نجاتنا على اعتبارنا أشخاصا، وليس بصفتنا مجرد قطع. فلم نعد فتات نظام كوني خفي، بل فرديات مخصوصة يجعلها خالدة حب الآله. ما يحقق لنا الخلاص في نظر المسيحية لنا هو إله له سلفا – إن أمكن القول – وجه إنساني؛ لأنه إله شخصي. ثمة سلفا حركية مضاعفة في الأنسنة بالنسبة إلى الجواب المسيحي: نوعا ما أنسنة للالهي وتأليه للإنساني (وهنا تجدر الاشارة إلى أن مايسميه اليونانيون بـ " الالهي " هو بكل بساطة، الكوسموس، النظام السرمدي للكون، فالآلهة اليونانية – وبالذات الجيل الأول – ليست على وجه الدقة أشخاصا، فهي قلما تكون مفردة لأنها وقبل كل شيء قطع من الكوسموس وقوى في الكون، جايا = الأرض، أورانوس = السماء، بنتوس = السيول، بوسيدون = البحار، التارتار = باطن الأرض ... وهكذا)

إنّ الجواب المسيحي هو في ذات الوقت أكثر إنسانية من جواب اليونانيين، لأنه مشخص أكثر، وهو في آن واحد أقل إنسانية، بمعنى أنّ العقل اليوناني يُزاح جزئيا لصالح الوحي والإيمان. إن الجواب المسيحي بهذا المعنى يسجل تقدما من جهة وتأخرا من جهة أخرى (التقدم والتأخر هنا مأخوذان بمعنى محدد عند " فيري "، فالتقدم إنما يكون كلما كان الجواب عن الحياة الطيبة أقرب إلى التجربة الانسانية ومستندا إلى العقل، وعلى العكس من ذلك يكون التأخر بابتعاد الجواب عن التجربة الانسانية وإخضاع العقل لسلطة أعلى) فالتقدم يتمثل في أنّ المبادئ التي تقوم عليها تصورات الحياة الطيبة بينما كانت في الجواب الأول خارجة عن الإنسانية ومتعالية عليها، أصبحت تقترب أكثر فأكثر من التجربة المعاشة، وتستوعب أبعادا متزايدة باستمرار من التجربة الإنسانية. أما التأخر فيتمثل في أنّ ما يتضمنه الجواب الثاني من خضوع العقل للايمان يمكن أن يبدو تراجعا بالنظر إلى استقلالية العقل التي كان الفلاسفة اليونانيون صانعيها الكبار. بهذا المعنى تسجل المسيحية تراجعا بالنسبة للعقلية اليونانية، فهي تُلجم حرية التفكير النقدي وتُبقينا على الاعتقاد في حقيقة منزلة، ملغزة بالأساس، ولا بد أن تظل كذلك. وبتعبير آخر: لا يستطيع العقل أن يحل محل الوعي.

ليست فكرة الخلاص الشخصي – رغم أنها مرضية كثيرا قياسا بما نحن فيه، بحسب الجواب الأول: لسنا سوى قطع أو فتات نظام كوني خفي – هي التي مكنت المسيحية من أن تغيّر الفكرة التي تتصورها الانسانية عن ذاتها تغييرا ذا أهمية، ولكنها بالأحرى ستحقق ذلك بتغيير فهم التجربة الانسانية. فمن جهة اعتبار أنّ البشر لهم نفس القدر من الكرامة قائما على قدرتهم على إظهار إرادة طيبة باستعمال حريتهم في الاختيار، هذا الاعتبار يعطي الجميع نفس الامكان في تحقيق الذات على نحو كامل من حيث هم بشر. ومن جهة أخرى هذه الأولوية التي تحظى بها الارادة الطيبة إذ تفتح السبيل إلى خلاص شخصي، تستلزم تبخيس التقيّد

الحرفي بالشعائر والأوامر لفائدة التوافق التلقائي لحوافزنا وأفعالنا مع روح القانون. بفلسفة الحب ستقطع المسيحية مع التراتب المعقول اليوناني ومع التقليد اليهودي الذي يسند دورا مهيمنا للقانون. في هذه النقطة يستعين " فيري " بتحليل " هيجل " لما يسمى " عظة الجبل " (إنها تبين قيم الحب في أقصى الحالات هو أهم من القانون، وكيف لا يقضي على القانون في شيء، بل يمكّن من تحقيقه أو بتعبير أفضل من الالتزام به وإعطائه معنى لا يتوفر عليه بغير الحب) حيث يبين هيجل أنّ ذلك القطع مع العالمين اليهودي واليوناني يتضح عند الوقوف على رؤية حادثة الطوفان من قبل اليونان واليهود: اكتشف الناس بعد حادثة الطوفان أنّ عداوة الطبيعة يمكن أن تتحول الى كارثة وتصبح قاتلة، وسوف تعتبر هذه العداوة من قبل اليونانيين ظرفية فحسب، بحيث سيعود التناغم الكوني بعد الحادثة مباشرة، ويمكن من جديد استخلاص القانون من نظام الكون الذي ينبغي على المدينة العادلة والعدل أن يحاكيا تناغمه الكامل (بحسب هذا التأويل خرجت البشرية من الانشقاق والتمزق، ولم تعد منفصلة عن المطلق، عن الالهي). وعلى العكس من ذلك – بحسب اليهود – لن يتم التصالح أبدا مع الطبيعة، بل لا بد من الهيمنة عليها لحماية أنفسنا، بحيث سيكون القانون مضادا للطبيعة (الموجودة فينا كما الخارجة عنا) يفرض نفسه بالقوة عليها في شكل واجب إلزامي.
سيستعان للهيمنة على الطبيعة بالخضوع للإله، بواسطته يصبح الانسان " سيدا ومالكا للطبيعة ". ومن هنا ظلت اليهودية – بتعبير هيجل – حبيسة القطيعة والتمزق، حيث يستحيل التصالح مع الإلهي إلا بالخضوع المطلق والأعمى له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون التناغم مع الطبيعة ضربا من اللامعقول. أما المسيح فسيقترح سبيلا آخر: توافقا بين الطبيعة (النوازع الطبيعية) والقانون، ولكن على نحو مختلف جذريا عما سلكه اليونانيون. المسيح لا يريد البتة تغيير القانون، ولكنه يعني أنّ مجرد العمل الحرفي بالقانون لا يكفي مع ذلك للدخول في ملكوت السماوات. وبتعبير آخر: لا يدعونا المسيح إلى العمل أقل من القانون بل أكثر: ينبغي إضافة الروح إلى حرفية الفعل. فاتباع القانون حتى أشد ما يكون لا قيمة له بتاتا إن لم يكن فيه إحساسا بالقلب. هذا " التحقيق " للقانون، الذي هو " تجاوز " أيضا، سيسمح به الحب الذي نستمده من الاله. الحب وحده سيعطي هذا النفس، ويسمح بتحقيق القانون مع الالتزام بروحه، والعمل به على نحو مغاير لمجرد طاعة " العقل العملي ".

هذه النظرة السريعة لعقيدة الخلاص في العهد المسيحي ولامتداداتها لم تخل من تناقضات رهيبة، فمن جهة أن المسيحية أضفت معنى جديدا بالخلاص الشخصي وفهم التجربة الانسانية، ولكنها سرعان ما قامت في صلب الكنيسة والمجتمعات التي أصبحت فيها المرجعية المركزية بإعادة إنشاء نظام تراتبي وقواعد قسرية وصورية تعبدية أقل ما يقال فيها أن اتساقها مع الرسالة الانجيلية ليس بالأمر البديهي. ثم إن الفلسفات التي نمت على أساس المسيحية فضلت لمدة طويلة – كما بينا – استخدام جديد للفلسفات القديمة كان مفعوله إعادة إدخال مقدار معين من المبادئ الأرسطية وإضفاء القداسة على القانون الطبيعي. والحق – وكما يقول هيجل – فإنّ جانبا من أطرف ما يوجد في الرسالة المسيحية لم يلق تحقيقا مقنعا بالفعل إلا متأخرا وفي إطار فلسفات إنسانوية أو ما بعد إنسانوية مستقلة تماما عن الدين. إذن مضى كل شيء وكأن المسيحية، من زاوية فلسفية على كل حال، ظلت لمدة طويلة ممزقة بين انشداد الماضي الذي ألغته وبين مستقبل يكون فيه تأثيرها بارزا بقدر ما يصبح طي النسيان أنّها كانت الأصل فيه. ذاك بالتحديد ما يؤدي بنا إلى الحقبة الموالية، وهي حقبة الانسانوية.

....

1 – جان فرانسوا دورتييه، فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009م، ص17-18.

2 – دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا ابراهيم، مكتبة مصر، ص6.

3 – جان فرانسوا دورتييه، " نظرة عامة على الفلسفة في ساعة و12 دقيقة "، من كتاب فلسفات عصرنا لـ " جان فرانسوا دورتييه "، مصدر سابق، ص56.

4 – لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002م، ص93.

5 – المصدر السابق، ص145.

6 – جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: د. عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001م.

7 – لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2015م، ص6-7، ص321.

8 – مصطفى ملكيان، جدلية الدين والأخلاق، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، 2013، ص22، علما أننا قد تصرفنا بعض الشيء بكلام " ملكيان "، فبينما كان يتكلم هو عن واقع " فلسفة الأخلاق " في إيران، عممنا نحن الكلام على المجتمع الإسلامي.

9 – المصدر السابق، ص21.

10 – جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص10.

11 – لوك فيري، " المهمات الحالية للفلسفة "، من كتاب فلسفات عصرنا لـ " جان فرانسوا دورتييه "، مصدر سابق، ص84.

12 – جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص13-14.

13 – لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص17.

14 – المصدر السابق، ص67.

15 – المصدر السابق، ص64.

16 – المصدر السابق، ص59.

17 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص53.

18 – لوك فيري، تعلُّم الحياة، ترجمة د. سعيد الولي، مراجعة د. زهيدة درويش، أبو ظبي للثقافة والتراث. ص346-354

19 – عبد المجيد الشرفي، " مدخل إلى مقاربة إسلامية حديثة للتوحيد "، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 61-62، 2015، ص59.

20 – إيريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة وتعليق: د. حميد لشهب، تقديم: د. راينر فونك، فيديبرانت، الرباط، ص10-11.

21 - لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، مصدر سابق، ص11-12

22 – المصدر السابق، ص14-15.

23 - لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص13.

24 – مصطفى ملكيان، جدلية الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص65-66.

25 - لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص16.

26 – المصدر السابق، ص18-20.

27 – لوك فيري، تعلّم الحياة، مصدر سابق، ص37-43.

28 - المصدر السابق، ص35-37.

29 - المصدر السابق، ص391.

30 - لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص17.

31 - المصدر السابق، ص69-70.

32 - المصدر السابق، ص122-127.

33 - لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، مصدر سابق، 202.

34 – عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2016م، ص7.

35 – لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص6-7.

36 - المصدر السابق، ص35.

37 - المصدر السابق، ص45.

38 - لوك فيري، تعلُّم الحياة، مصدر سابق، ص327.

39 - لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص65.

40- لوك فيري، تعلُّم الحياة، مصدر سابق، ص400-402.

41 – حميد زنار، صحيفة العرب. حوار مع لوك فيري نشر في 2016/3/13 في العدد (10213)، ص12، بالاتفاق مع مجلة " الجديد " الشهرية الثقافية اللندنية.

42- السيد محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1418ه، ص414.

43 - لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص21-23.

44 - لوك فيري، تعلّم الحياة، مصدر سابق، ص54-66، ص88-90. وانظر أيضا: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، 23-31.

45 – لوك فيري، تعلّم الحياة، مصدر سابق: ص100-127. وانظر أيضا: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص31-37 و ص126–145.